

Paolo Galloni

Tito Livio e Snorri Sturluson a Rapa Nui. Ovvero: Non siamo mai stati Indoeuropei (saggio di storia sperimentale)

[A stampa in "Quaderni medievali", L (2000), versione aggiornata © dell'autore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

"Dopo che ci si è convinti di un'opinione, verificare in che misura sia vero il contrario".
(Simone Weil)

1. Una ricerca storica sperimentale è probabilmente recente solo dal punto di vista dell'apparizione del concetto, la cui comparsa evidenzia comunque il raggiungimento di una consapevolezza (il che non è mai è poca cosa). Il riferimento immediato va a *Alter Histoire*, un volume del 1991 curato da Daniel Milo e Alain Boureau. Non era che l'inizio, un primo abbozzo di idee. Seguirlo fedelmente sarebbe impossibile e significherebbe tradirne lo spirito. Meglio recepirne il messaggio, fraintenderlo, farlo esplodere. Daniel Milo, nel saggio che apre la raccolta, invita all'introduzione e, se è il caso, perché no, all'invenzione, di griglie interpretative anomale, di comparazioni imprudenti, che forzino le fonti a dire qualcosa di nuovo. La scienza sperimentale, che gli scienziati lo ammettano o no, forza l'oggetto di ricerca attraverso l'esperimento. E, come ormai dovrebbe essere chiaro (ma del tutto ancora non è), il contesto entro cui l'esperimento si compie non è la Realtà e nemmeno la Natura, ma un particolare Mondo a parte, il Laboratorio, dove le forze in campo sono state opportunamente selezionate in vista della rimozione degli ostacoli che si frappongono alla riuscita dell'esperimento. Perché gli storici non potrebbero fare lo stesso? (O piuttosto, visto che lo fanno già senza accorgersene, non è meglio giocare a carte scoperte?). In fondo costa assai meno di un acceleratore di particelle, vale a dire di un forzatore del microcosmo. Milo propone qualche valido esempio di modalità sperimentale, che riporto:

inserimento: aggiungere a X un elemento Y che gli è estraneo;

amputazione: togliere a X un elemento X1 che ne fa abitualmente parte;

spaesamento: spostare X fuori dal suo ambiente naturale, dove si è abituati a vederlo;

cambiamento di scala: accompagnare X in una successione di livelli di osservazione;

deategorizzazione: rifiutare a X il suo ambiente concettuale abituale;

giustapposizione: mettere insieme quello che di solito insieme non sta.

Naturalmente, si accetta di aprirsi al rischio di seguire delle false piste, rischio in vero di poco conto una volta consapevoli che molte piste indiscutibilmente prese per buone sono diventate indiscutibilmente false la generazione successiva (progresso o l'indiscutibile bisogno di chi viene dopo di differenziarsi dalle generazioni precedenti? Dietro il progresso c'è per caso soprattutto l'attualizzazione di questo bisogno di credersi migliori dei predecessori, il quale è infine il prodotto solo di certe epoche e culture e per nulla un dato scontato?). Alla lista di Milo aggiungerei per ora la:

digressione: disponibilità ad abbandonare la pista scelta per un'altra che si presenta promettente, essendo la realtà meno una pista che una rete di sentieri fluttuanti, mai uguali ad ogni nuovo passaggio, che si incrociano in una foresta cangiante (perdonatemi lo slancio poetico).

Si tratta, in poche parole, di non lasciarsi chiudere, anche all'interno dello stesso saggio, in una sola direzione di ricerca o griglia interpretativa. E se è difficile impedire che un dato orientamento concettuale acquisti un peso maggioritario, si sia almeno consapevoli, e lo si dichiari apertamente, che già questo fatto inevitabilmente condiziona la scelta della via da seguire e la selezione delle griglie interpretative. Mi piacerebbe non organizzarmi intorno a un centro prefissato, non camminare lungo dei binari. "Viandante, non c'è un cammino, si fa il cammino camminando", diceva Machado, che cito a memoria e spero fedelmente. In realtà, inevitabilmente, almeno un progetto preesistente c'è: contribuire a rivalutare (non sono certo il primo) la fantasia e la

spregiudicatezza nell'ambito della ricerca storica e a smascherare la (sottolineo) inevitabile a-scientificità del terreno in cui le ragioni scientifiche affondano le radici.

Una componente ludica è scopertamente presente nella storia sperimentale (lo storico come Cappuccetto Rosso? Chi incontrerà?). Non a caso Milo parla di Gaia Storia. Comunque io non sono Milo e il mio saggio non è una introduzione metodologica, ma un tentativo di applicazione in un terreno specifico, un esperimento, appunto, in cui la componente ludica gioca un doppio ruolo: da una parte disattivare certe rigidità che ostacolano le possibilità dell'esplorazione del tema trattato, dall'altra sdrammatizzare in qualche modo la portata dello studio stesso, alleggerire l'investimento emotivo che un autore pone nel proprio lavoro. Per quanto interessante possa essere il risultato sempre poca cosa è rispetto a ciò che conta davvero nella vita.

Ci si chiederà, ed è giusto domandarselo, a cosa serve tutto questo gioco. Preliminarmente, per correttezza, enuncio un concetto guida, generico ma pregnante, che ha orientato le direzioni interpretative di questo saggio: per chi scrive la ricerca storica riveste una funzione fondamentale in quanto azione demistificatrice. Uno degli obiettivi dell'approccio sperimentale è quindi, nel mio caso soprattutto, quello di valorizzare e di forzare le potenzialità demistificatrici della scienza storica: in primo luogo - sarà ormai banale, ma ce n'è sempre bisogno - mostrare come un discorso, il mio compreso, ne mascheri sempre altri, beninteso anche all'interno della scienza storica medesima; inoltre - e questo mi sta particolarmente a cuore - contribuire a fare della ragione non un agente di omologazione culturale, ma uno strumento di dialogo tra le molteplici ragioni, che, di fatto, da sempre convivono e trovano legittime ragioni di esistere. E se alla fine risulta inevitabile dover operare una scelta tra le opzioni e le ipotesi possibili e legittime, sono convinto che la storia sperimentale possa essere un valido e creativo esercizio di tolleranza critica. E non sarà stato vano.

2. Il terreno del mio esperimento è una *quaestio* assai spinosa nell'ambiente accademico (del quale chi scrive non fa parte, senza che ciò vada a suo merito o a suo demerito), vale a dire lo studio della mitologia indoeuropea, i suoi metodi e orientamenti. Il punto di partenza, per scelta, è il più banale, vale a dire la "grande scoperta" degli studi indoeuropei di questo secolo: le tre funzioni di Georges Dumézil e il loro rapporto con le origini indoeuropee. Come è noto questo insigne studioso francese dopo aver comparato, grazie al suo eccezionale talento di poliglotta, un gran numero di testi provenienti da tutti gli ambiti linguistici compresi nella definizione classica di lingue indoeuropee ha formulato una teoria che ha saputo imporsi come maggioritaria. In breve, la teoria è la seguente: gli Indoeuropei avrebbero organizzato il loro pensiero politico-sociale e di riflesso la loro mitologia secondo uno schema tripartito in cui si distinguono un piano sacrale che include anche potere politico e attività legislativa, uno militare e uno produttivo. Dumézil non ha solo scoperto le tre funzioni, ma, al termine di anni di ricerca, ha riconosciuto in esse uno schema di definizione della società solo e soltanto indoeuropeo, potremmo dire una sorta di impronta digitale che dalle origini si prolunga nella storia. Altre società possono avere utilizzato in una qualche fase del loro sviluppo modelli trifunzionali, ma solo presso gli Indoeuropei si assisterebbe a una teorizzazione originaria e fondatrice capace di trascinare un poco ovunque e informare di sé vari ambiti della società e del sapere.

Va tenuto presente che la scoperta è la conseguenza di una prolungata e brillante analisi di miti selezionati, però, seguendo un criterio mai dichiarato che definirei di antichità presunta, o quantomeno di rimando a un'antichità che rechi impresso il segno delle origini. Mi spiego. Sono stati incluse tra le fonti utilizzabili gli assai antichi Veda indiani, Tito Livio, la mitologia celtica e quella germanica, le ultime due note da testi di redazione medievale, ma almeno pensabili come testimonianza di un'epoca più antica, protostorica. In tutte queste fonti la trifunzionalità è scorgibile, ma implicita, non enunciata apertamente dagli autori. Non è invece presa in considerazione la prima vera esplicita e consapevole teorizzazione di un ordine sociale trifunzionale, vale a dire quella di Adalberone di Laon, vissuto attorno all'anno Mille e la cui opera è, tra l'altro, di redazione più antica di quasi tutto quello che possediamo della mitologia germanica e celtica. L'esclusione di Adalberone è facilmente motivabile: il vescovo di Laon apertamente astrae un modello dall'osservazione del proprio presente, distillando semplicità dalla

complessità come un qualunque altro creatore di modelli, da Talete a Einstein. La sua riflessione, ripeto la prima esplicitamente (consapevolmente?) trifunzionale, non è dunque utilizzabile in vista di una ricerca delle origini della società indoeuropea. Lo storico sperimentale riconosce qui in Dumézil un precursore poiché il postulato che testi islandesi dei secoli XII-XIII siano una valida fonte per conoscere quella cultura germanica protostorica di cui poco altro sappiamo, mentre di un testo scritto in latino nella Francia dell'anno Mille si presume non parli che dell'anno Mille, costituisce un esempio dello *spaesamento* di cui parla Milo. Il successo presso la comunità scientifica delle tesi dello studioso francese è una prova della fecondità dell'approccio sperimentale da sottoporre agli scettici. E' di fatto sperimentale, infatti, e qui lo si vuole portare a consapevolezza, qualsiasi metodo che faccia uso di una qualche forma di forzatura metodologica. Ma ora veniamo a noi.

La prima parte dell'esperimento consiste nella comparazione di due racconti mitologici fondanti per la teoria del trifunzionalismo con un terzo proveniente da un ambito culturale, linguistico e geografico incommensurabile rispetto ai primi due secondo la prospettiva indoeuropeistica. Alla comparazione si abbina l'utilizzo della prova per assurdo, rubata alla matematica, e del principio della critica simmetrica, consistente nel sottoporre a una critica reciproca diversi modi di rapportarsi alla propria tradizione culturale e quindi, di riflesso, ai modi di ri-produzione della tradizione medesima.

Le tesi di Dumézil hanno superato vittoriosamente molte battaglie e oggi il loro successo è misurabile dall'alto numero di studiosi e, ancor più importante, di testi di divulgazione che le hanno recepite. Le tre funzioni sono state rintracciate attraverso una comparazione che ha metodologicamente rinunciato ad alcune possibili griglie selettive e ne ha valorizzate altre (il che è normale). La griglia decisiva è stata la decisione di muoversi all'interno della definizione condivisa di ambito indoeuropeo, con conseguente esclusione di tutte le fonti che non rientravano in questo spazio linguistico, considerate per ciò stesso non pertinenti. Parallelamente è stata, invece, accettata la pertinenza di una comparazione che non tenesse conto delle sfasature cronologiche che separano le diverse fonti a disposizione. Questi appena considerati sono due assunti base che sottendono la ricerca non solo di Dumézil, ma anche dell'indoeuropeistica in generale. Nello spirito sperimentale, come abbiamo visto condiviso almeno in parte da Dumézil stesso, il minimo è che tali assunti non siano più dati per scontati.

Una prima critica allo schema interpretativo duméziliano è stata rivolta individuando miti, racconti e tradizioni extra-indoeuropei che presentassero tratti affini a temi indoeuropei approvati come trifunzionali da Dumézil o dai proscrittori del suo lavoro. Per esempio Cristiano Grottanelli ha rilevato le profonde affinità di un racconto bambara (Mali-Senegal) con racconti la cui incorporabilità nel campo trifunzionale duméziliano è stata sostenuta da Joel Grisward in lavori, approvati da Dumézil, dedicati all'epica francese medievale. In precedenza John Brough aveva segnalato la possibilità di applicare le categorie duméziliane anche a episodi biblici. Conterrebbero elementi trifunzionali la lista delle dodici tribù di Israele, la sequenza dei Giudici Ehud, Deborah, Gedeone e Sansone, e dei re Samuele, Saul, David e Salomone, quest'ultimo figura trifunzionale cumulativa. Scopo di Brough era dimostrare che la trifunzionalità non può essere una specificità indoeuropea, un autentico fattore di identificazione, ma un motivo ricorrente nelle più svariate tradizioni, con, al massimo, una significativa presenza in alcune (di fatto si tratta ogni volta solo di alcune mai di tutte insieme) delle tradizioni indoeuropee. Le risposte dei duméziliani alle critiche portate da queste imbarazzanti comparazioni si sono sempre appoggiate essenzialmente sull'applicazione della griglia della pertinenza linguistica, mostrando apertamente la posizione decisiva da essa occupata nel dibattito (il suo ruolo assomiglia a quello dell'arma segreta tirata fuori solo come ultima risorsa in certi film d'avventura). Brough avrebbe torto, insomma, non perché i racconti da lui considerati non siano trifunzionali, ma perché le tribù di Israele non parlavano una lingua indoeuropea. Il torto è, pertanto, a priori.

3. Il mio punto di partenza sarà la ripresa del dibattito intorno alla presunta specificità indoeuropea delle tre funzioni. Quello che io tenterò di fare, per cominciare, sarà il mettere in relazione due dei racconti essenziali alle fondamenta stesse della teoria delle tre funzioni, senza i

quali la teoria non esisterebbe, con un terzo proveniente dall'Oceano Pacifico. I tre racconti sono le narrazioni della guerra tra Romani e Sabini in Tito Livio, della guerra tra Asi e Vani, con la quale si struttura il pantheon germanico secondo quanto riferito da Snorri Sturluson e dal poema *Voluspa*, contenuto nella cosiddetta Edda poetica, e della guerra tra il popolo delle Lunghe Orecchie e delle Corte Orecchie nell'isola di Pasqua, Rapa Nui in idioma locale.

Comincerò con l'applicare una griglia rigorosamente duméziliana: le tre funzioni come indicatore di indoeuropeità I tre testi verranno considerati alla pari - anche perché in linea teorica non è possibile escludere a priori che il racconto pasquense non sia dumézilianamente pertinente. Infatti, pur essendo la lingua di Rapa Nui un dialetto polinesiano, non va scordato che varianti del racconto in questione sono state raccolte esclusivamente in lingue indoeuropee (spagnolo e francese) e che non esistono versioni scritte in polinesiano su cui lavorare. In questo caso, dunque, l'esclusione aprioristica della guerra tra Lunghe Orecchie e Corte Orecchie, dumézilianamente parlando, non concernerebbe la lingue della fonte scritta, ma la cultura d'origine degli informatori. Fornisco ora i riassunti dei tre racconti da comparare.

Nel mito scandinavo la guerra comincia con l'arrivo presso gli Asi dell'inviata dei Vani, Gullveig, il cui nome significa ebbrezza, o potenza, dell'oro. Essa porta il caos agendo soprattutto sulle donne. I primi tentativi di ucciderla, con le lance e con il fuoco, falliscono. I Vani sferrano l'attacco e penetrano nel castello degli Asi. Allora Odino scaglia la sua lancia sul nemico. Si tratta di un'azione magica che normalmente risolve le situazioni. Questa volta, invece, il suo effetto si limita al far accettare ai Vani una proposta di pacificazione. I due gruppi si scambiano ostaggi. I Vani Njordhr, Freyr e Freyja si uniscono in matrimonio con tre Asi, mentre questi ultimi mandano alla controparte Hoenir, il bello, e il sapientissimo Mimir, che viene però ucciso dai Vani come ritorsione, in quanto si sentono presi in giro a causa dell'incapacità di Hoenir. Come compensazione gli Asi ricevono poi Kvasir, personaggio onnisciente che viaggia per il mondo insegnando la saggezza. Kvasir sarà ucciso da due nani e il suo sangue, mescolato al miele, diverrà il magico idromele della poesia e della sapienza, del quale si approprierà Odino (c'è quindi almeno un aspetto della magia odinica ad avere radici vaniche).

La vicenda romana si apre, come è noto, con il ratto delle donne sabine da parte dei romani. Ne segue una guerra durante la quale i Sabini riescono ad avvantaggiarsi grazie a una astuzia. Il sabino Tazio corrompe la vestale Tarpea e riesce a introdursi dentro la città. La povera Tarpea viene uccisa, schiacciata da un cumulo di scudi. Il giorno dopo ha luogo la battaglia. In difficoltà, Romolo invoca Giove e il dio rovescia le sorti dello scontro. E' in questo momento che le donne sabine intervengono interponendosi tra i combattenti al fine di arrestare lo spargimento di sangue. Conclusa la pace, i due gruppi si fondono.

A Rapa Nui troviamo l'isola dominata dal gruppo delle Orecchie Lunghe, stranieri senza donne, che hanno ridotto in schiavitù le Orecchie Corte. Un giorno, indignati per una disobbedienza, i primi progettano di distruggere i secondi col fuoco. Una donna delle Orecchie Corte sposata a un uomo del campo avverso rivela ai famigliari la minaccia. Le Orecchie Lunghe attaccano credendo di prendere di sorpresa le orecchie Corte, che, invece, tendono loro un'imboscata. Solo due guerrieri delle Orecchie Lunghe sopravvivono. Essi vengono risparmiati e accolti nel gruppo dei vincitori, si sposano e danno origine a una discendenza.

4. La prima mossa consiste nell'andare alla ricerca di analogie trifunzionali per dimostrare che esiste innanzitutto una pertinenza narrativa su cui fondare la comparazione. Vediamo in primo luogo dove sono individuabili le tre funzioni in Livio e Snorri. La risposta è nella messa in scena narrativa di un conflitto che oppone le funzioni I e II alla funzione III, conflitto che dopo una prima fase cruenta termina con la fusione tra i due gruppi (in Livio) o comunque con la stipula di un patto di alleanza sancito da alcuni matrimoni misti (in Snorri). Osserviamo adesso le caratteristiche che permettono di identificare i rappresentanti delle diverse funzioni, sempre all'interno di una prospettiva dumézilianamente corretta.

Per Dumézil l'appartenenza dei Romani alla I e II funzione è rivelata dal loro essere guerrieri privi di donne, mentre il ruolo di datori di donne colloca i Sabini nel campo della III funzione. La griglia selettiva applicata per collocare i Sabini nella casella III è rappresentata dalla categoria

dell'abbondanza di donne (=di fecondità). In realtà, l'applicazione di altre griglie avrebbe potuto aprire piste diverse. I Sabini infatti, pur più "fecondi" dei Romani, sono nondimeno ottimi guerrieri (II funzione) e possiedono un re (I funzione). Automaticamente è il deficit di donne (=di fecondità), scelto come unico elemento di differenziazione, a diventare l'indicatore base che ha permesso di eleggere solo i Romani a rappresentanti delle prime due funzioni. Senza uscire dall'asse duméziliano, l'attribuzione della medesima importanza dell'abbondanza di donne alla presenza del re e al valore dei guerrieri potrebbe riorientare l'interpretazione verso una lotta per il conseguimento da parte dei Romani di quella completezza trifunzionale già posseduta dai Sabini.

In Snorri (e nel poema *Volöspa*) le cose non si presentano esattamente negli stessi termini. La contrapposizione iniziale tra Asi (I e II funzione) e Vani (III) è costruita su tre piani. I primi sono esogamici, guerrieri e si servono di una magia "odinica", vale a dire, riassumendo, sapienziale e guerriera; i secondi sono endogamici, legati alla fecondità e alla ricchezza e praticano una magia diversa, che Dumézil definisce "bassa". I Vani, tra l'altro, come i fatti provano, anch'essi tutt'altro che inefficaci nella funzione guerriera, non sono datori di donne - negli scambi matrimoniali che sanciscono la pace intervengono da ambo le parti personaggi di entrambi i sessi - ma vanno a completare il pantheon germanico di quei poteri più direttamente concernenti la fecondità. Ciò che dei Vani manca agli Asi è comunque soprattutto la ricchezza. Tra Livio Snorri le differenze sono dunque numerose. Tuttavia una comparazione tra i temi romani e scandinavi, penso al buon lavoro di Bernard Sergent, ha messo in luce, salvandone l'impianto duméziliano, che molte delle discrepanze tra i due racconti sono sovente riconducibili a una serie di opposizioni di tipo lévi-straussiano, che qui riassumo.

SCANDINAVIA	ROMA
I Vani inviano una singola donna	I Romani portano via molte donne
Essa corrompe molte donne con l'oro	Una sola donna, Tarpea, è corrotta con l'oro
Gli Asi (I funzione) con armi offensive non riescono a ucciderla	I Sabini (III funzione) con armi difensive la uccidono
Odino interviene all'inizio dello scontro	Giove interviene alla fine dello scontro

Trasferiamoci ora a Rapa Nui. Le Orecchie Lunghe sono stranieri, dominatori, guerrieri detentori del potere politico e predatori di donne (I e II funzione), le Orecchie Corte sono lavoratori e datori di donne (III funzione). Il ruolo riproduttivo delle donne Orecchie Corte è essenziale in modo ancor più esplicito che non in Livio e, a maggior ragione, in Snorri. La principale differenza con i due precedenti testi, comunque tra loro tutt'altro che combacianti, è data dagli esiti della guerra, che si conclude con la vittoria delle Orecchie Corte. Manca una vera pace, ma c'è comunque una fusione dei superstiti, pochi ma bene integrati. La situazione è intermedia tra Roma (integrazione ben riuscita di molti) e la Scandinavia (dove, poiché in realtà i matrimoni funzionano male e gli ostaggi periscono tragicamente, si ha l'unione mal riuscita di pochi).

In tutti e tre le narrazioni una donna ricopre un ruolo centrale nelle operazioni militari: Tarpeia è corrotta e tradisce il proprio gruppo per un uomo del gruppo avversario, Gullveig è corruttrice, la donna delle Orecchie Corte tradisce il proprio uomo per difendere il proprio gruppo. In quest'ultimo particolare è Rapa Nui che pare l'inversione lévi-straussiana di Livio.

Le differenze tra il mito di Rapa Nui e gli altri due non sono maggiori di quelle che sussistono tra Livio e Snorri, e quelle che permangono sono spesso riconducibili a tipologie di variazione simili a quelle che si riscontrano confrontando tra loro solo Roma e Scandinavia. Inoltre, merita di essere segnalata l'esistenza di un racconto greco che non solo potrebbe essere aggiunto al nostro dossier, ma che addirittura risulta essere più vicino al mito Rapa Nui che non a Livio e Snorri. Si tratta del racconto della fondazione di Marsiglia tramandatoci da Aristotele e Strabone.

Dei coloni provenienti da Focea guidati da due giovani capi, Simos e Protis, approdano sulla costa abitata dal popolo gallo/ligure dei Segobrigi. Proprio in quel periodo il re Nanno, secondo il costume locale, aveva deciso di celebrare una particolare festa durante la quale sua figlia (Gyptis in Strabone, Petta in Aristotele) aveva la facoltà di scegliere il proprio sposo tra i partecipanti. Anche i Greci vennero invitati e la ragazza scelse come marito Protis. Celebrate le nozze e in conseguenza di esse i nuovi arrivati ricevettero un sito dove fondare una città, la futura Marsiglia. Qualche anno dopo a Nanno succede il figlio Comano che teme la crescente forza dei Greci e vorrebbe liberarsi di loro. Il nuovo re progetta un attacco a Marsiglia, ma, grazie alla soffiata di una donna ligure della famiglia reale amante di un greco, le sue mosse sono anticipate e l'aggressore sconfitto. L'inizio del racconto è simile a quello dell'isola di Pasqua: i nativi sono datori di donne, qui la figlia del re. Il seguito della storia, invece, è l'inversione "lévi-straussiana" del conflitto tra Orecchie Corte e Orecchie Lunghe.

RAPA NUI	MARSIGLIA
I nuovi arrivati progettano un attacco contro i nativi	I nativi progettano un attacco contro i nuovi arrivati
Sventato dal tradimento a favore del proprio gruppo di nascita da parte di una nativa sposata a un nuovo arrivato.	Sventato dal tradimento a danno del proprio gruppo di nascita da parte di una nativa amante di un nuovo arrivato.
I nativi prevalgono.	I nuovi arrivati prevalgono.

5. Veniamo ora ad alcune prime, sperimentali, conclusioni. E' fuori dubbio che il racconto pasquense possieda elementi trifunzionali che rivestono un ruolo centrale e non marginale nella sua struttura narrativa. Dunque, se le tre funzioni sono un indicatore di indoeuropeità, i Rapa Nui dovrebbero essere indoeuropei. Affermare il contrario, vale a dire che tutti sanno che i Rapa Nui sono, o meglio erano, polinesiani e non indoeuropei significa di riflesso negare che le tre funzioni siano credibili come indicatore. Prova per assurdo: se i Rapa Nui erano linguisticamente ed etnicamente polinesiani, allora gli indicatori di indoeuropeità utilizzati sono uno strumento inadeguato nell'identificazione certa dell'indoeuropeità.

Di fatto, ma in fondo lo sapevamo già tutti, le tre funzioni funzionano solo se in precedenza è già stato attivato il criterio selettivo di pertinenza linguistica. Il che equivale a dire che le tre funzioni non sono un valido indicatore in loro stesse, ma solo all'interno di un sistema di relazioni appositamente costruito che potremmo chiamare il Laboratorio scientifico dell'indoeuropeista. Nel Laboratorio il criterio di pertinenza linguistica depura preventivamente il terreno dell'esperimento da quei fattori che ne comprometterebbero l'esito.

Le tre funzioni, tuttavia, mantengono per noi un valore in quanto utilissime nell'individuazione delle griglie effettivamente funzionanti nella determinazione di indoeuropeità. La nostra prova per assurdo dimostra che in realtà l'indicatore trifunzionale funziona solo se è preceduto da una implicita selezione a priori dell'ambito di pertinenza. Non si può pretendere che le tre funzioni consentano di individuare una specificità indoeuropea, la quale risiede invece tutta in un precedente dato linguistico: ci sono lingue riconosciute come indoeuropee e altre che non lo sono. Se caratteri indoeuropei appaiono in fonti del secondo gruppo esse diventano non pertinenti per selezione linguistica e non per la loro effettiva qualità intrinseca non indoeuropea.

Bene, ovviamente sono ora i criteri di selezione linguistici a dover essere sottoposti a osservazione. Il primo passo è sempre lo stesso, non dare più per scontata la classificazione delle lingue che divide le parlate indoeuropee dalle altre. Il delinarsi di questa classificazione costituisce un problema storico e culturale al pari di ogni altro. L'accettazione del fattore di selettività linguistica incoraggia certe comparazioni e ne scoraggia altre a priori. Suggestivo anzi di andare oltre: non dare per scontato nemmeno l'assunto implicito indispensabile alla teoria delle tre funzioni, ovvero la convinzione che gli indoeuropei siano esistiti e che continuino ad esistere. In fondo ne siamo davvero sicuri? Sono veramente sicure e inattaccabili le teorie su cui si fonda tale credenza? Queste domande, benché avanzate da una minoranza di autori, accompagnano da tempo il dibattito.

Proviamo dunque a procedere accettando ora, sempre sperimentalmente, la posizione anti-indoeuropea.

6. Come ha ben illustrato Maurice Olender la dicotomia tra ariani e semiti si disegna via via a partire dalla fine del secolo diciottesimo strutturandosi progressivamente a diversi livelli reciprocamente intrecciati: quello linguistico, che provvede alle basi scientifiche; quello delle radici storiche e ideali della civiltà europea; quello della polemica culturale, che vede il razionalismo laico opporsi alla religiosità di origine semitica rivendicando le origini ariane della ragione. Ai Semiti tocca in sorte, insieme al monoteismo, la chiusura alla storia, mentre gli Ariani diventano i campioni del dinamismo, del *logos*, della politica, in breve dell'azione nella storia. Gli Ariani sono il divenire, i popoli che con il loro dinamismo sono chiamati a diffondere la civiltà nel mondo: civiltà innanzitutto scientifica e storica. La missione dei Semiti e del loro monoteismo è quella di mettere un freno all'esuberanza ariana, intrinsecamente politeista.

Ci sono le premesse per prendere seriamente in considerazione l'ipotesi che la selezione su basi linguistiche abbia avuto il successo che sappiamo e si sia cristallizzata soprattutto per la sua provvidenzialità. La scoperta degli Indoeuropei arriva al momento giusto per diventare il mito di fondazione di una nuova Europa laica, scienziata, razionalista ed espansionista tanto militarmente quanto commercialmente. Una Europa che proietta se stessa verso il passato perché la sua stessa cultura la porta ad avere bisogno di radici storiche e ideali per il suo presente, per rinnovare la propria identità. La necessità degli europei moderni di pensarsi storicamente implica che il mito degli Indoeuropei conquistatori debba a sua volta farsi storia per svolgere la sua funzione mitica. E' quantomeno plausibile, allora, considerare i fondamenti linguistici della dicotomia ariani-semiti nient'altro che una tautologia che sostiene discorsi la cui pregnanza era originariamente più politico-ideologica e, perché no, passionale che scientifica. La convenienza di un'ipotesi è spesso l'asse portante della sua verità. La sua affermazione, pertanto non presume affatto l'intenzionalità né la consapevolezza dei sostenitori rispetto alle motivazioni profonde. Gli Indoeuropei, almeno come definizione e come descrizione, sono stati creati nel secolo XIX e hanno avuto successo in quanto ipotesi conveniente all'Europa dei secoli XIX e XX. E non sono tanto gli Indoeuropei in sé a interessare quanto l'immagine che di loro si consolida. Ora, queste tribù di giovani maschi migratori, conquistatori e civilizzatori non funzionano un po' troppo bene come mito in cui l'Europa conquistatrice e colonialista possa riconoscersi?

Le origini dello studio della mitologia indoeuropea, visto in questa prospettiva, celerebbero in realtà la creazione di una mitologia. Ciò avviene spontaneamente, come elaborazione di una nuova identità allargata all'interno di un processo di lungo periodo, ovvero l'incontro dell'Europa con il mondo, incontro mosso dal desiderio di dominio e assoggettamento. La costruzione di un'identità ha sempre bisogno di separare chi sta dentro da chi sta fuori, deve ritagliare dei confini, siano essi geografici, culturali, simbolici. Parallelamente al consolidarsi dell'avventura coloniale si sviluppa il mito degli (indo)europei conquistatori fin dalle origini. Per meglio dire, si seleziona l'aspetto conquistatore tra i tanti possibili all'interno delle varie e plurali caratteristiche riscontrabili nei popoli promossi a Indoeuropei. Come motivare altrimenti la datazione assai recente del cosiddetto periodo comune, la fase antecedente alle migrazioni in cui l'idioma dei diversi popoli indoeuropei era se non unico comunque ravvicinatissimo? Si parla frequentemente del IV millennio a. C., quando anche il semplice buon senso e il confronto con le evoluzioni delle lingue neolatine e germaniche negli ultimi venti secoli dovrebbero perlomeno far dubitare che nei due o tremila anni precedenti le distanze tra le lingue possano essere divenute così abissali. La ragione principale è forse che questa datazione è necessaria a far coincidere gli indoeuropei con i popoli conquistatori che a partire dagli Ittiti e dagli invasori settentrionali della Grecia avrebbero cambiato il volto dell'Europa. Gli Indoeuropei per poter esistere dovevano essere anche conquistatori. E in effetti chi, come Renfrew, identifica l'avanzata degli idiomi indoeuropei con la diffusione dell'agricoltura retrodata il fenomeno di circa quattromila anni. A una datazione simile è arrivato anche il gruppo di ricerca coordinato da Cavalli-Sforza nel momento in cui si è trattato di trasferire in termini cronologici le misurazioni delle distanze genetiche tra le popolazioni parlanti lingue ariane.

7. Al principio c'è comunque una teoria linguistica. La delimitazione dell'ambito linguistico indoeuropeo era ed è l'unica possibile? Voglio parlare apertamente di plausibilità di ipotesi alternative, non di verità alternative. Vorrei che si accettasse l'idea - anche alla luce della limitatezza delle nostre conoscenze - che ipotesi alternative sono esplorabili contemporaneamente e che non è a priori necessario appartenere a un partito scientifico o a un altro. Conosciamo alcune delle conseguenze dell'ipotesi indoeuropea per il semplice fatto che vanno per la maggiore. Quali sarebbero le conseguenze dell'accettazione preliminare di ipotesi alternative plausibili di cui sperimentalmente si sospende il valore ipotetico?

La prima ipotesi alternativa che considererò, la più radicalmente anti-indoeuropea, è quella a suo tempo caldeggiata da Vittore Pisani, che ipotizzò una famiglia linguistica indo-mediterranea, e recentemente energicamente recuperata da Giovanni Semerano. Essa è così condensabile: l'identificazione di un ceppo linguistico indoeuropeo è arbitraria poiché la specificità di detto ceppo si riduce a un certo numero, alto ma non decisivo, di isoglosse. Di conseguenza, la delimitazione di ambito semitico e indoeuropeo è parimenti arbitraria poiché i due gruppi sarebbero in realtà riconducibili a uno solo. Semerano (anch'egli un provetto sperimentatore per come ha sovente forzato le proprie fonti) ha pazientemente raccolto un numero enorme di termini indoeuropei il cui etimo, spesso considerato incerto dagli specialisti, sarebbe a suo avviso spiegabile mediante il ricorso alla comparazione con l'accadico, la quale lingua, a sua volta, rende conto anche di una grande quantità di etimi semitici. Di conseguenza, il quadro storico che ne deriva (e da qui proseguo dove Sembrano, che non pare troppo interessato alla definizione di una genealogia delle lingue, si ferma) vedrebbe l'accadico come più antica attestazione (III millennio a. C.) di una antica famiglia linguistica che raggruppa indoeuropei e semiti (e, per Semerano, etruschi). L'indoeuropeo diventa così, al massimo, un sottogruppo di un albero principale i cui vari rami si sarebbero separati assai prima di quanto ipotizzato dagli indoeuropeisti.

Una diversa ipotesi alternativa ingloba la precedente, fatte salve alcune correzioni. Secondo le scuole che fanno riferimento ai lavori di A. B. Dolgopolskij e Joseph Greenberg, infatti, il recupero di una maggiore vicinanza tra le famiglie indoeuropea e semitica, senza arrivare a postulare una famiglia linguistica indo-semitica, rientra nell'ipotesi della derivazione di tutte lingue da un unico ceppo. Va detto, però, che la ricostruzione di famiglie linguistiche più vaste operata dalle suddette scuole postula per indoeuropeo e semitico lo statuto di lingue non sorelle, ma cugine. Infatti, il cosiddetto *superphylum* nostratico (per Dolgopolskij) o euroasiatico (per Greenberg) conterrebbe i *phyla* indoeuropeo, uralico, altaico e, forse, dravidico, ma non quello semitico, che si riunirebbe al nostratico o all'eurasiatico solo nella generazione di lingue ancora precedente, quella del raggruppamento che farebbe da antenato a entrambi. Queste ipotesi di ricostruzioni genealogiche lasciano comunque aperto il problema della datazione della separazione prima dell'ipotetico indoeuropeo comune dal resto della famiglia allargata e poi dei suoi, questa volta reali, differenti rami. Ma per ora non inoltriamoci nelle steppe asiatiche: limitiamoci a considerare che, in fondo, se alla Mesopotamia mancano racconti trifunzionali (ma ci è giunto così poco), certamente le informazioni in nostro possesso relativamente alle strutture sociali ci restituiscono, invece, un modello organizzato più trifunzionalmente di quello che sappiamo, ad esempio, delle società protostoriche dei Germani, degli Slavi o dei Greci. Ce n'è abbastanza per diffidare di approcci anche solo appena venati da dogmatismo.

Due filoni di ricerca indipendenti, qui opportunamente forzate oltre i limiti tracciati dai loro padri, quello storico-genetico di Giovanni Luca Cavalli-Sforza e quello archeologico di Colin Renfrew apportano nuova acqua al mulino delle ipotesi alternative. Nessuno dei due studiosi mette in discussione l'esistenza degli Indoeuropei, ma ne rivede le origini. Per il secondo sarebbero stati già indoeuropei i protagonisti dell'espansione neolitica in Europa. Niente guerrieri conquistatori, dunque, ma pacifici agricoltori (ma i popoli dediti all'agricoltura sono davvero più pacifici, per esempio, dei pastori nomadi? Certamente no). Il problema è che, se Renfrew si appoggia su prove archeologiche, lo stesso fanno i suoi oppositori, in testa Marja Gimbutas, alla quale pure non mancano alcuni argomenti. A questo punto l'unica cosa di cui siamo sicuri è che le prove archeologiche chiedono di essere integrate da decisivi interventi dell'immaginazione degli storici. Mentre ci chiediamo da che parte stare - conquistatori o agricoltori? - ecco che Cavalli-Sforza

suggerisce che potrebbero avere ragione entrambi. Infatti i dati della genetica storica fanno ritenere plausibili due movimenti migratori successivi, il primo con origini in Asia Minore e il secondo nelle steppe ucraine, che si accordano l'uno con le proposte di Renfrew e l'altro di Gimbutas. Il punto è che le due aree parrebbero geneticamente in relazione, come del resto lo sono geograficamente, e che non ci sono ragioni per cui gli idiomi indoeuropei dovrebbero essere giunti in Europa solo con la seconda ondata, demograficamente troppo debole per avere su un così vasto territorio un impatto tanto forte da cancellare ovunque e in modo radicale, paesi Baschi a parte, le parlate autoctone. Ecco dunque che gli agricoltori mediorientali e i cavalieri delle steppe potrebbero benissimo essere parenti. Si tratta, però, di Indoeuropei, di Indosemiti o di qualcun altro ancora?

Ugualmente coraggiosa in una prospettiva linguistica, storica e culturale è la tesi di Mario Alinei. Egli mantiene la specificità di un *philum* indoeuropeo, ma, con argomenti di un certo peso, retrodata addirittura al Paleolitico la cosiddetta fase unitaria. Una componente essenziale della sua teoria, fondata su un ardito incrocio di analisi linguistiche e documentazione archeologica, è che c'è da dubitare che ci siano mai state delle vere grandi migrazioni, poco importa se alla Renfrew, della cui ricerca qualcosa viene salvato, o alla Gimbutas, che scarta in blocco (secondo Alinei i protagonisti della cultura dei Kurgan sarebbero stati popoli parlanti lingue altaiche). In effetti, Alinei sostiene, appare altamente improbabile che uno stanziamento di una nuova popolazione in un territorio possa aver cancellato completamente le parlate delle popolazioni sottomesse, scomparse senza lasciare traccia. Senza spingersi a immaginare un sostrato indosemitico Alinei evidenzia comunque un numero di parentele terminologiche sufficientemente alto da presupporre fasi intensissime di interazione e comunicazione. A parziale sostegno della sua posizione sono giunte recentemente due ricerche in corso. Una équipe di ricercatori oxfordiani ha condotto uno studio sui Dna mitocondriali di circa (fino ad ora) 800 scheletri. Le prime conclusioni, elaborate però a partire da un numero basso di campioni, lascerebbero supporre che l'apporto delle migrazioni neolitiche sia stato meno pesante del previsto e che quindi sia da rivalutare il contributo degli abitanti stanziati in Europa fin dal Paleolitico. Due ricercatori italiani, Ornella Semino e Giuseppe Passarone, nell'ambito di un programma di ricerca dell'Università di Stanford, hanno esaminato un migliaio di individui originari di 25 diverse regioni europee e mediorientali traendone la conclusione, naturalmente ancora provvisoria, che gli europei di oggi derivano da quattro ceppi principali entrati in Europa tra i 40.000 e i 4.000 anni fa: la più antica avrebbe avuto per protagonisti cacciatori provenienti dall'Asia Centrale; la seconda ondata avrebbe visto l'arrivo di cacciatori raccoglitori dal Medio Oriente circa 20.000 anni fa; la terza migrazione, iniziata intorno ai 9.000 anni or sono, sarebbe responsabile della progressiva introduzione di elementi neolitici; con l'ultima, infine, che interessò soprattutto l'Europa nordorientale, sarebbero giunte popolazioni parlanti (probabilmente) lingue uraliche. I due studiosi stimano che l'80% circa degli europei deriverebbe, comunque, dalle prime due migrazioni, quelle paleolitiche.

Se queste prime conclusioni fossero confermate dalle future ricerche si dovrebbero retrodatare le migrazioni evidenziate da Cavalli-Sforza e dai suoi collaboratori e ne uscirebbe rafforzata la "teoria della continuità" di Alinei, contro la quale numerosi linguisti oppongono la convinzione che la differenziazione delle lingue indoeuropee non può essere stata così lenta da ammettere un suo inizio nel paleolitico. D'altro canto, la velocità di una deriva linguistica in un contesto di gruppi umani che rispetto a oggi erano più isolati tra loro e costituiti da meno individui è inverificabile. E' possibile che in quelle condizioni le lingue, con la cultura tutta, tendessero a essere maggiormente conservative e i conseguenti processi di differenziazione più lenti. Uno degli scenari più affascinanti che si aprirebbero accettando sperimentalmente la teoria della continuità riguarderebbe proprio Dumézil. Infatti, anche se si rifiuta l'impianto trifunzionale rimane il fatto che esiste, nelle tradizioni narrative di popoli geograficamente distanti ma linguisticamente parenti, un corpus di racconti condivisi per i quali occorrerebbe postulare una grandiosa antichità, e con essa, soprattutto, l'antichità dei concetti comuni che questi racconti contengono.

Dalla sostenibilità (non pretendo nulla di più della sostenibilità) delle ipotesi di Semerano e Alinei consegue la sostenibilità di un recupero di pertinenza per comparazioni possibili scartate dalla griglia duméziliana dell'*apriori* linguistico. Diventano accettabili senza imbarazzo comparazioni

tra alcuni episodi omerici e altri contenuti nei poemi mesopotamici *Enuma elish* e *Gilgamesh* (correlazioni individuate da Walter Burkert prescindendo da considerazioni linguistiche), tra i miti cosmologici di Tiamat (Babilonia) e Ymir (Scandinavia), tra i martelli del Baal cananeo e del germanico Thor, tra le peripezie infernali di Dumuzi e Inanna (Sumer) e di Orfeo e Euridice (Grecia), tra le imprese di Ercole (Grecia) e Gilgamesh (Mesopotamia), tra le infanzie di Romolo (Roma), Ciro (Persia) e Mosè (Bibbia), tra le avventure di Muzio Scevola (Roma), Nuadu (Irlanda) e Ehud figlio di Beniamino (Bibbia, Giudici, 3, 12-30). In particolare sottolineo il completo recupero entro un quadro di pertinenza anche linguistica delle proposte di Brough.

C'è, insomma, da ribadire la piena ammissibilità dell'ipotesi che gli Indoeuropei non siano mai esistiti come gruppo linguistico davvero indipendente o che comunque non siano mai esistiti degli Indoeuropei simili all'immagine oggi divulgata. Ed è appunto agli Indoeuropei come invenzione dell'immaginazione degli studiosi che vale la pena volgere lo sguardo.

8. Possiamo adesso riprendere il nostro discorso iniziale in una nuova prospettiva.

Il rilevare l'esistenza di analogie non basta, occorre discutere i problemi aperti dalla constatazione. Dobbiamo ricordare innanzitutto che è la stessa attività di comparazione a enfatizzare la portata delle similitudini poiché non sono le culture per intero ad essere accostate, ma, inevitabilmente, solo le loro porzioni accostabili, le quali ricevono tutta l'attenzione pur non rappresentando tutta la cultura esaminata. Le analogie vanno così studiate insieme alle griglie selettive messe in campo dagli studiosi.

Affinità culturali indo-polinesiane sono state già notate in passato. Dumézil medesimo aveva rilevato che l'idea del sovrano come straniero originariamente estraneo alla società che governa, da lui rintracciata presso gli indoeuropei, si manifesta nel modo più chiaro tra i figli del Pacifico. Marshall Sahlins, approfondendo e confermando il concetto, ricorda un proverbio hawaiano che proclama il re, "squalo che cammina sulla terra", dunque l'estraneo per eccellenza. Nella prolusione che accolse Dumézil all'*Académie Française*, Claude Lévi-Strauss ha osservato alcune fondamentali analogie tra gli Indoeuropei di Dumézil e i Polinesiani occidentali. Cito le sue parole: "In Polinesia occidentale l'ordine sociale riposa sulla collaborazione armoniosa di capi immigrati, i cui lignaggi detti anziano e cadetto detengono la prerogativa del sacro e della guerra, con gli autoctoni, detti 'gente della terra'. Il mito di origine narra di come la pace si sia stabilita tra le due razze grazie al matrimonio, subito imitato, di un invasore con una indigena. E' la stessa storia del conflitto ricomposto tra Asi, patroni delle prime due funzioni, e Vani, patroni della terza". In realtà non è esattamente la stessa storia, ma comunque qualcosa di abbastanza simile da rappresentare un possibile parente prossimo del mito Rapa Nui, dove, si ricordi, sono appunto i detentori del potere ad arrivare sull'isola in un secondo tempo e pertanto ad essere stranieri. In Melanesia e in particolare nelle isole Salomone si riteneva che l'organizzazione politica tradizionale non avesse origini autoctone, ma straniere e che si fosse fissata al termine della lotta tra due fratelli (Romolo e Remo locali?), il primo dei quali, il vittorioso Waruirora, ritorna da un esilio volontario (Ciro di Persia o Ulisse locali?) per rinnovare il regno.

La mitologia degli hawaiani, polinesiani del nord, conosce l'opposizione tra i re, nel mito stranieri di origine divina, e Lono, la divinità detentrica dei poteri riproduttivi. Il rituale del Makahiki metteva in scena questa opposizione mantenendola nello stesso tempo sotto controllo - controllo tuttavia precario se è vero che questo rituale costò la vita al capitano Cook, identificato come una manifestazione di Lono all'interno di una sequenza di eventi che rappresentano uno straordinario caso di sovrapposizione tra mito e storia. C'è pure da segnalare un'inversione polinesiana rispetto ai racconti di Livio e Snorri: alle Hawaii l'endogamia è prerogativa dei lignaggi regali, vale a dire della prima funzione. Là, come abbiamo visto, i lignaggi reali sono miticamente stranieri. Vengono in mente, a titolo di comparazione, tutte quelle fiabe, europee e non, in cui un giovane straniero conquista la figlia del re, e con lei il regno e il diritto di fondare una dinastia, dopo avere superato una serie di prove. Il re padre della sposa è insieme signore del territorio e datore di donne.

Tornando a Rapa Nui si potrebbe supporre che la crisi generata dalla rottura dell'equilibrio tra risorse e popolazione sia la più probabile causa del prevalere degli elementi conflittuali negli esiti del racconto tanto rispetto al contesto hawaiano quanto rispetto a Livio e Snorri. Relativamente

all'isola di Pasqua la mia ipotesi è che il mito polinesiano ricordato da Lévi-Strauss si sia adattato alla particolare situazione storica e ambientale del luogo e che la narrazione di un evento storico contingente - il conflitto interno di cui dirò fra poche righe - sia stata modellata sulla base della forma specifica assunta a Rapa Nui dal mito polinesiano.

C'è un nesso causale tra aspetti affini delle strutture sociali (ma all'interno di reti di connessioni differenziate e di culture che rimangono profondamente diverse - come profondamente diverse sono peraltro le culture germanica e latina, l'India vedica e le popolazioni celtiche) e produzione di racconti comparabili? Lévi-Strauss nell'intervento all'*Académie* suggerisce che le tre funzioni possano essersi rivelate adatte alle migrazioni di gruppi senza donne. Per quanto affascinante, questo determinismo non mi convince. E' preferibile verificare in che modo i racconti dialogano con la cultura che li ha prodotti. Come sempre il problema è vastissimo e abordabile da numerosi punti di vista. Enuncio chiaramente che scelgo ora di privilegiare il modo con cui le culture in questione si rappresentano il rapporto tra storia e mito.

9. La comparazione di Dumézil scopre che Livio storicizza dei miti. A Roma, dunque, il mito viene pensato come storia, ovvero come fatto accaduto una volta per tutte. Roma non sa pensarsi come produttrice di miti, ma solo come figlia di un passato storico e solo storico. E' questa la lettura che chiamerò in Chiave Livio.

Al contrario la lettura di Snorri da parte di Dumézil (e molti altri) dimentica le chiare e problematiche dichiarazioni programmatiche dello stesso Snorri, il quale si dimostra consapevole di raccontare dei miti selezionati in funzione delle esigenze del presente. Per Snorri in realtà non sono in questione delle credenze, ma le conoscenze necessarie al lavoro del poeta. I racconti mitici, infatti, contengono le giustificazioni e i fondamenti del linguaggio poetico, al suo tempo ancora altamente considerato. Ad essere raccontati sono quindi solo i miti utili a chi racconta nel presente. E' questa la lettura del mito in Chiave Snorri.

A Rapa Nui il discorso è ancora più complesso. Il racconto è sempre narrato come storia e mai come mito. Dirò di più, esistono tracce archeologiche di un violento conflitto che avrebbe davvero avuto luogo e sconvolto l'isola non molto prima dell'arrivo degli europei. Sulla base di questo fatto c'è chi ha pensato, legittimamente, di prendere il racconto sul serio in una prospettiva puramente storica. Le Orecchie Lunghe sarebbero così un popolo giunto sull'isola successivamente e proveniente non dal Pacifico, ma da est, dalla costa americana. Se fosse così addio comparazione. A sostegno dell'ipotesi del doppio popolo manca tuttavia qualsiasi prova a livello sia archeologico sia linguistico sia culturale. Tutto quello che si sa degli abitanti rimanda esclusivamente alla Polinesia.

A conti fatti, l'ipotesi più probabile mi pare quella dell'interferenza tipicamente polinesiana tra mito e storia, vale a dire di quella lettura della realtà che, secondo la convincente ricostruzione di Sahlins, ha reso possibile l'identificazione del capitano Cook con il dio Lono. Per i polinesiani l'attualizzazione di un racconto mitico attraverso la sua sovrapposizione con il presente storico da parte di chi desiderava appropriarsene era un fatto del tutto ammissibile. Il mito poteva dunque presentarsi in forma di storia, la quale non è più lineare come a Roma, ma capace di ripetersi, aggiornandosi, senza svincolarsi dal mito. Ecco perché è probabile da parte dei nativi una lettura del conflitto che sconvolse l'isola di Pasqua come riattualizzazione di un racconto mitico preesistente, ma anche a sua volta modificato dai nuovi eventi verificatisi. Si avrebbero insomma l'interpretazione e la trasmissione dei conflitti interni come se fossero il ripetersi di un mito. E nel senso loro proprio lo erano davvero, essendo il mito il modello interpretativo della storia. Mito e storia non appartengono a due dimensioni distinte, ma sono un solo tracciato, un solo racconto, una sola memoria. E' questa la lettura in Chiave Rapa Nui.

La definizione di una Chiave Rapa Nui non conclude la riflessione. Il racconto in questione non è attestato nel resto della Polinesia se non nella forma ricordata da Lévi-Strauss, che riferisce di pace e non di guerra conseguente all'arrivo degli stranieri. Che Pasqua abbia conservato un tema arcaico in una forma eccentrica rispetto al resto del mondo polinesiano o che lo abbia (profondamente ri)elaborato autonomamente, certamente questo mito si è rivelato adatto a rappresentare i conflitti interni a una società forzosamente chiusa, in perenne tensione e difficoltà per il controllo delle

risorse. Molte testimonianze incoraggiano a pensare in questa direzione: società piccole in situazione critica prolungata non di rado elaborano risposte conflittuali anziché cooperative. Una lettura interna a Rapa Nui del mito porterebbe pertanto ad un'interpretazione assai lontana da una lettura di racconti strutturalmente simili interna al mondo cosiddetto indoeuropeo (mettiamo pure eurasiatico), caratterizzato da una forte apertura agli scambi e agli spostamenti. Includendo quella pasquense tra le varianti si otterrebbe un quadro variegato che vede Roma presentare gli sviluppi virtuosi dei conflitti tra gruppi incarnanti le tre funzioni, la Scandinavia elaborare una soluzione incompleta, dubitativa, e non del tutto rassicurante inserita in un quadro di pessimismo cosmologico, e infine Rapa Nui esplorare gli aspetti degenerativi della medesima struttura sociale in un contesto particolare caratterizzato da una forzata chiusura all'esterno.

La Chiave Rapa Nui è opposta a quella di Livio. Da una parte non si ritiene utile la distinzione rigida tra mito e storia, che si intrecciano incessantemente, dall'altra si cessa semplicemente di rapportarsi consapevolmente al mito e solo la storia rimane pensabile. O meglio, la storia diventa il modo romano di pensare, mentre il mito è la visione straniera, dei barbari. Si tenga presente che la Chiave Livio sarà la Chiave dell'Occidente moderno, solo da pochi anni messa in discussione e tuttora maggioritaria. Paradossalmente la Chiave Livio avrebbe portato lo storico romano a credere senza esitazione al racconto pasquense inteso come semplice storia, proprio come hanno fatto, significativamente, numerosi studiosi nostri contemporanei. Livio avrebbe sì considerato barbari i Rapa Nui, ma non in quanto creatori di miti o addirittura di confusioni tra storia e mito, confusione che la Chiave Livio impedisce di vedere chiaramente, bensì solo per la loro incapacità di comporre i conflitti quando è in gioco l'interesse della *civitas* come hanno dimostrato di saper fare i Romani, si pensi alla esemplare ed emblematica (e probabilmente mitica!) risoluzione delle tensioni tra plebe e patriziato nell'episodio di Menenio Agrippa.

(Viene da chiedersi: noi, eredi di Livio, non diventeremmo allora Rapa Nui nel momento in cui finissimo per dimenticare l'interesse della *civitas*, subordinandolo ai conflitti di interesse? Ovvero, qual'è oggi la nostra vera *civitas*: l'io, la famiglia, lo stato, l'azienda, la lobby, il pianeta? C'è una Roma che assomiglia a Rapa Nui, o, se preferite, c'è una Rapa Nui dentro Roma?)

E Snorri, cosa ha da dire su di sé, su di noi, sui miti che studiamo? Snorri vive in una fase di trasformazione culturale, di scambi, contatti, trasformazioni e ristrutturazioni della cultura tradizionale islandese di cui egli si fa consapevole custode. Ma, attenzione, custode consapevole di appartenere a tempi nuovi. Snorri dichiara esplicitamente che sa di raccontare miti, *fabulae*, e non rinuncia a pensarli in quanto tali. Egli sottolinea l'importanza della trasmissione di questa parte del sapere tradizionale in una prospettiva ben precisa: l'essenzialità di tali conoscenze al lavoro di poeta. La sua *Edda* è il tentativo riuscito di salvare non solo e non tanto un patrimonio tradizionale, ma di mantenere vivo il nesso tra l'attività poetica, fondata sulla metafora, e quelle narrazioni al cui interno il linguaggio poetico trova le sue ragioni di essere. Perché il poeta può chiamare l'oro "guidrigildo della lontra"? Perché un racconto narra di come un giorno Loki uccise una lontra che era in realtà un uomo e i cui fratelli pretesero come risarcimento tanto oro quanto poteva essere contenuto nella pelle della lontra stessa. Perché l'espressione "farina di Frodhi" è sinonimo di oro? Perché durante il regno di Frodhi la pace era talmente sicura che l'oro poteva rimanere esposto senza che nessuno lo rubasse; siccome l'oro rappresentava la pace del regno, Frodhi ordinò a due schiave di macinare senza sosta oro in un mulino: a causa della magica vendetta delle due donne finì la pace. Si potrebbe continuare. Esempio è l'esordio di un capitolo di Snorri: "la battaglia è definita burrasca o scroscio di pioggia e le armi degli Hiadhningar fuochi o bastoni, e vi è un racconto in proposito...".

L'atteggiamento di Snorri va compreso dentro questo contesto. Altri approcci alla mitologia pagana erano possibili. Il quasi contemporaneo Sassone Grammatico, ad esempio, legge la mitologia nordica in Chiave Livio, evemerizzando gli dei e storicizzando i racconti. Snorri è diverso da Sassone, ma anche dal poeta del *Beowulf*, di qualche secolo anteriore, che canta le imprese dell'eroe sovrapponendole a quelle di personaggi mitici, non solo paragonando, ma prendendo a prestito parole ed eventi dal mito di riferimento, con il quale però non si confonde. Ma ancora più interessante e decisivo per misurare il suo approccio è scoprire che Snorri stesso sa applicare la Chiave Livio quando questa gli sembra più efficace e conveniente. Nell'*Ynglinga Saga*, egli

descrive il conflitto tra Asi e Vani come una guerra tra due popoli confinanti. Ciò non deve stupire, poiché questo secondo testo è destinato ai reali di Norvegia, alla cui genealogia vuole saldarsi: è pertanto preferibile pensarvi gli eventi come storici. A maggior ragione dobbiamo quindi convincerci che Snorri sa quello che fa ed esercita una selezione critica sia sul materiale di cui si serve sia sui possibili approcci ad esso. Il tema della guerra tra i due gruppi gli viene dalla tradizione, e in particolare dalla *Voluspa*, il poema profetico che apre la cosiddetta *Edda Poetica*, ma l'uso che ne viene fatto è lungi dall'essere quello di un semplice tramite della tradizione. Rispetto alla sua fonte Snorri amplia lo spazio dedicato alla procedura di pace e allo scambio degli ostaggi. Ed è importante notare che gli atti che formalizzano la fine della guerra non costituiscono la fine della vicenda, ma l'apertura di nuove diramazioni dagli sviluppi tutt'altro che secondari, soprattutto relativamente alle origini del magico idromele di cui Odino si appropria.

Seguendo la pista aperta da tali sviluppi si potrebbe arrivare a ipotizzare, sempre sperimentalmente, che la parte di racconto più spiccatamente trifunzionale operi come la necessaria premessa a uno dei tanti discorsi intorno ai rapporti tra sacrificio e sapienza che si incontrano nella mitologia nordica. Il sacrificio del sapientissimo Mimir fa da antefatto al sacrificio del sapientissimo Kvasir a partire dal quale viene prodotto l'idromele. Ciò è tanto più significativo se ricordiamo che le ostilità si aprono con l'arrivo presso gli Asi di Gullveig il cui sacrificio, tre volte tentato, si rivela impossibile. Dovremmo allora vedere nel racconto anche (o soprattutto?) un mito del sacrificio come procedura di pace, una pace non pensabile se non nei termini di un'attenuazione, mai però una totale scomparsa, di una violenza che è comunque necessaria all'esistenza della società e soprattutto al dispiegarsi della sapienza. Nell'arte scaldica una delle metafore più diffuse per definire la poesia è "liquido di Odino": nella prospettiva di Snorri, tutore dei fondamenti del linguaggio poetico, l'enfasi concessa alle vicende post-belliche si spiega ancor meglio. La poesia appare infatti come il frutto finale di una difficile procedura di pace che, pur tra le mille contraddizioni che sappiamo, rende possibile l'esistenza della società umana.

Per Snorri, dunque, la trasmissione dei racconti non è tanto funzionale al narrare i fondamenti della società (uno degli scopi di Livio) quanto quello di conservare i fondamenti del mestiere di poeta proprio nel momento in cui la società si muove in nuove direzioni, cui egli non si oppone (anzi), con la cristianizzazione e la riorganizzazione politica in senso nazionale. E soprattutto la Chiave Snorri contiene in sé un codice demistificante: lo scrittore islandese, selezionando quelle storie che pensa possano servire ai suoi colleghi poeti, o addirittura selezionando la Chiave che gli pare più efficace, indirettamente ci dice che sempre ricevono la massima attenzione quei miti che sono più convenienti a chi li racconta, si sappia o no che sono miti. Più esplicitamente: l'inevitabile interazione con il presente impedisce di considerare i miti come fedeli e sicuri documenti di una cultura precedente.

Nei racconti scandinavi non c'è quella possibilità di armonia che Roma sempre mantiene. Ecco perché Snorri avrebbe forse capito Rapa Nui ancora più a fondo di Livio, ma solo in quanto più familiare, grazie ai suoi miti, a un'idea di lotta ad oltranza in cui anche dopo la pacificazione permangono necessari e inevitabili elementi di tensione distruttiva, come appunto nel proseguimento del mito degli Asi e dei Vani.

10. Ora, un primo fatto è immediatamente evidente. Gli studiosi che si sono mossi alla ricerca del passato indoeuropeo avevano la necessità di rimandare indietro cronologicamente le informazioni fornite da Snorri per poterle piegare ai loro scopi. Era perciò loro vietato leggere Snorri in Chiave Snorri, pena l'invalidamento dell'utilizzabilità della fonte stessa. Paradossalmente, invece, è stata la troppa modernità potenzialmente contenuta nella Chiave Snorri, e la sua parallela troppa scarsa protostoricità (cronologica), a obbligare i ricercatori moderni, viste le loro premesse, a occultare nella lettura di Snorri la sua stessa Chiave. Al contrario l'applicazione di una sorta di Chiave Snorri, nel suo aspetto demistificante, alla lettura Tito Livio è stata indispensabile alla smascheramento dei miti camuffati dentro la storia romana. Non stupirà pertanto scoprire che alcuni degli storici di Roma che si sono opposti alla rilettura indoeuropea, ovvero duméziliana, della storia dell'Urbe sono stati costretti, ancora una volta dalle loro premesse, a ribadire l'opportunità di una lettura di Livio in pura Chiave Livio.

Riassumendo, a essere decisiva non è la scelta di una o dell'altra Chiave, ma la scelta per una o per l'altra premessa. Le Chiavi sono state invece selezionate di volta in volta in base alla loro convenienza rispetto alla premessa adottata.

Ma proprio qui viene il bello. In Europa, per essere efficace e condivisibile, insomma per fare il suo lavoro di mito come si deve, il mito non può pensarsi come mito, ma come storia. Perché gli europei possano riconoscersi gli Indoeuropei devono necessariamente essere sempre e in tutto storicizzati. Quindi l'unica Chiave possibile per pensare (il racconto del)le origini indoeuropee è la Chiave Livio (come abbiamo visto la Chiave Snorri sarebbe stata ammissibile e praticabile, ma è stata scartata): il mito, il mito di una popolazione indoeuropea distinta dalle altre per lingua e cultura, una volta elaborato, va narrato nell'unica forma legittima, quella di scoperta scientifica, come se fosse storia. Ma non basta. Sappiamo con quanta passione la mito-storiografia prenazista e nazista abbia sfruttato l'indoeuropeistica. Come? Predominante è stata quasi sempre la Chiave Livio in cui le origini indoeuropee sono inevitabilmente pensate come storia. Tuttavia, questa storia provvidenziale, per dirla con Olender, possiede anche delle caratteristiche che ne fanno uno dei miti di fondazione della nuova Germania. E non sono mancate, negli anni Trenta, le letture del presente come rinascita del passato mitico: i nuovi ariani sono chiamati a rinnovare il mondo come gli ariani di un tempo misero in moto la storia. Ma questo gioco di analogie, portato all'estremo, non si avvicina pericolosamente alla Chiave Rapa Nui?

E' nota la polemica che ha avuto per oggetto un passo del libro di Dumézil *Mythes et dieux des Germains*, uscito nel 1939, in cui senza commento si paragonano le SS e le SA alle bande di guerrieri indoeuropei. Qualcuno vi ha visto simpatie per il nazismo. Per quello che mi riguarda, ho l'impressione che gli accusatori non abbiano raccolto prove sufficienti a sostegno della loro tesi. Se ho ricordato il dibattito infuocato intorno a *Mythes et dieux* è per proporre una lettura di tutt'altro genere, ovviamente in linea con i contenuti di questo saggio. Mi pare infatti che nella pagina incriminata Dumézil scivoli senza rendersene conto dalla Chiave Livio alla Chiave Rapa Nui, prima credendo ciecamente alla storicità degli Indoeuropei, che dà per scontata, e poi interpretando alcuni fatti del presente come ritorno di figure mitiche. Insomma, è come se il grande studioso per un momento avesse trattato alcuni fatti a lui contemporanei allo stesso modo in cui gli hawaiani trattarono il capitano Cook. Se riflettiamo un momento, questo comportamento o inclinazione non è assurdo.

In fondo se i miti o i fatti del passato possono tornare ad imporre il loro senso alla storia il lavoro dello storico diventa molto più utile alla comprensione del presente. Per inciso, è per questo che un insospettabile come Marc Bloch nella sua recensione lodò *Mythes et dieux*. E' da questa porta che Rapa Nui può entrare dentro noi storici occidentali. Il problema è che la nostra identità è appunto di storici e non di creatori o trasmettitori di miti ed è ardua impresa auto-smascherarci come inevitabilmente anche coinvolti in questa seconda attività.

E così, clamorosamente, il vero germano disponibile agli studiosi, vale a dire Snorri, e con lui la sua Chiave, viene travisato. Più abbiamo voluto essere indoeuropei più siamo diventati Rapa Nui. Dopo aver evocato l'indoeuropeità dei Rapa Nui ci ritroviamo a fare i conti con la rapanuità degli Indoeuropei. Vedete bene che non era solo uno scherzo. La Chiave Rapa Nui, certo solo se applicata inconsapevolmente, è tentatrice perché conferisce un surplus di senso al lavoro del mitologo e dello storico, che comprendendo il passato davvero comprenderebbero anche l'oggi.

Che moderni siamo, allora, se per esserlo abbiamo bisogno di occultare la quota di modernità annunciata nel medievale Snorri? E' preoccupante il fatto che in questo contesto la non convenienza della Chiave Snorri consista nel suo essere portatrice di strumenti critici che permettono di evidenziare come il recupero dei miti avvenga con finalità funzionali alle esigenze di chi li ricupera, nel suo caso le esigenze e la difesa del lavoro di poeta. Snorri ci suggeriva già che le Origini sono state sempre soltanto ciò che del passato ereditato (o inventato) è più conveniente al quel dato presente che le cerca. La Chiave Snorri è stata, e per molti è ancora, scientificamente inapplicabile perché dista solo pochi passi dallo smascheramento di un peccato originale della scienza: ad orientare le ricerche, le domande e le risposte sono spesso e volentieri scelte o interessi o passioni o appartenenze che precedono l'ingresso della ragione nel vero e proprio campo di attività scientifica e che si nascondono dopo averne determinato il senso dell'azione. Leggendo

Snorri, ma anche se stessi, in Chiave Snorri (il germano) i mito-storiografi del III Reich si sarebbero smascherati da soli. E' invece indubbio che la Chiave Snorri è la più affascinante per Paolo Galloni, che è emozionalmente attratto da quelle interpretazioni che appaiono demistificanti ed è incline a considerare più realistiche e più efficaci quelle rappresentazioni che rendono meglio conto della irriducibile complessità della storia e tendono a mantenere aperti i problemi.

Insomma, sono spesso dei dati precedenti alla ricerca che orientano la ricerca e le argomentazioni. Ripeto che lo spazio attribuibile agli interessi consci, ovvero ad una selettività attuata in sostanziale malafede, è minoritario. Interferenze continue, non enunciate, tra scienza (ragione) e passioni, sono inevitabili e non di rado feconde, ciò che dovremmo sforzarci di superare sono le attività di occultamento (un appello: per favore smascherate le mie). Dovremmo ricordarci sempre che le preferenze emotive possono condizionare in modo determinante la scelta delle griglie selettive.

Un caso esemplare è la diversa lettura proposta da Dumézil e da Bruce Lincoln di uno stesso tema mitologico, quello che vede un personaggio mutilato o menomato nella mano destra opporsi a un sovrano iniquo. Il motivo narrativo è rappresentato dalla già citata serie Nuadu-Muzio Scevola-Ehud, quest'ultimo naturalmente rifiutato dallo studioso francese in quanto linguisticamente non pertinente. Dove Dumézil vede un'illustrazione del carattere duplice, tra diritto e forza magico-guerriera, della regalità indoeuropea, Lincoln, integrando nell'analisi elementi scartati dal primo, scorge addirittura una possibile critica della monarchia, soprattutto da parte romana - osservazione credibile vista l'effettiva lunga fase repubblicana a Roma. Forse dovremmo semplicemente constatare che ognuno, il monarchico conservatore Dumézil e il democratico di sinistra Lincoln, trova innanzitutto quello che cerca e si augura di trovare.

Essersi affezionati a una convinzione attiva automaticamente criteri selettivi volti a selezionare tra le piste possibili quella che contiene conferme. Oppure può essere il fatto stesso di preferire l'idea di una strada maestra al confronto con una pluralità di vie ad attivare griglie selettive favorevoli all'occultamento di piste concorrenziali. Le reazioni di alcuni duméziliani ferventi alle critiche di Lincoln e Grottanelli vanno in questa direzione (strano sillogismo: "se tante vie sono ugualmente possibili e praticabili allora che fine farà la nostra scientificità? Dunque la strada maestra che abbiamo seguito fino ad ora deve essere giusta").

Tuttavia, e vorrei che non ci fossero dubbi sulla mia posizione, se è vero che molte vie e verità sono praticabili ed esplorabili ciò non significa che tutto si riduca a un gioco linguistico governato da interessi personali o politici o di casta. La consapevolezza di quanti fattori possano condizionare e inquinare la ricerca dovrebbe aiutare la ricerca stessa innanzitutto a farsi esercizio di tolleranza, senza però dimenticare che se non esiste una Verità in compenso esistono le menzogne e l'uso menzognero di dati accettati e verificati. E contro di essi una ricerca, pur tollerante, deve comunque muoversi.

Il fatto che la Chiave Rapa Nui, cioè la Polinesia, sia comparsa proprio là dove e proprio perché si voleva distillare l'ariano puro fa pensare a Paul Feyerabend, al suo celebre "ogni cultura è in potenza tutte le culture". Ma in fondo non c'è niente di male: noi siamo Rapa Nui ogni volta che agiamo come i Rapa Nui. Le identità sono più nella prassi che nelle perdute origini o nel passaporto.

11. Per concludere vorrei proporre all'attenzione del lettore una generalizzazione che vale come spunto di riflessione. Mi sembra che in più casi lo studio della preistoria e della protostoria da parte degli scienziati specialisti in materia abbia assunto le forme del mito e del racconto di fate (*folk-tale*). Per mito intendo qui un racconto di fondazione di una condizione culturale o di un'ideologia, supporto immaginario dell'autocoscienza degli appartenenti a un sistema culturale; per *folk-tale* intendo invece un racconto a supporto immaginario di una morale edificante o della rappresentazione mentale di desideri e contraddizioni. Il mito di fondazione inserisce nella costituzione di una civiltà, di un'ideologia, di una credenza, un carattere di inevitabilità, di necessità. Così gli europei sono conquistatori perché fin dall'inizio il loro tratto distintivo è l'espansionismo, la conquista, l'esistenza dentro la storia. La dimensione del *folk-tale* da parte sua arricchisce il lavoro del mito di una morale. Così la nascita e il progresso del gruppo narrante - nel

nostro caso dell'umanità scientifica e occidentale - è come il cammino dell'eroe che supera prove sconfigge avversari, può commettere errori, ma alla fine sempre trionfa a beneficio proprio e degli altri.

Un esempio eclatante di quanto ho appena detto è rappresentato dal lavoro di Sigmund Freud, con particolare riferimento alla sua rilettura di Edipo e a *Totem e Tabù*. Il padre della psicanalisi ha costruito un bellissimo mito delle origini della civiltà a supporto delle proprie tesi. La civiltà sarebbe nata dal parricidio perpetrato all'interno dell'orda originaria. Il modello edipico genera un nuovo tipo di eroe culturale suo malgrado, fondatore di una civiltà in cui l'inconscio della cultura europea si fonde con l'idea di umanità. Ma non vorrei apparire riduttivo: il mito freudiano si è rivelato un potente operatore di pensiero in quanto capace di veicolare, dietro la maschera delle origini, un discorso (edipico) sul presente di dirompente efficacia. Lo stesso si dovrebbe sostenere relativamente agli Indoeuropei. Il racconto della loro apparizione sulla scena della storia, essi stessi in dal primo istante incarnazione della Storia, si è rivelato vincente proprio in virtù della sua capacità (mitica) di fornire all'autocoscienza culturale europea uno strumento intellettuale insieme scientifico ed emotivo, attivabile sia sul piano della ragione che su quello dell'immaginario.

Una teoria scientifica delle origini finisce comunque per adattarsi a una funzione mitica. Alinei, che giustamente sottolinea i presupposti ideologici che hanno condizionato l'indoeuropeistica (ma che non sfugge alla trappola: il suo neo-evoluzionismo stadiale serve forse anche a difendere la validità del determinismo marxista cui è, o almeno è stato, legato; a questo proposito, va detto che la teoria stadiale, fortemente difesa in alcuni suoi lavori precedenti, non è esplicitamente sostenuta nel suo ultimo *opus magnum* sulle origini delle lingue d'Europa), ricorda, schierandosi con la prima, due teorie contrapposte relative alla "natura" della cultura umana nel Paleolitico. Cito per esteso. "Come scrive un archeologo, 'non vi è prova di violenza frequente o di guerra nella preistoria umana prima di diecimila anni fa, cioè fino a quando gli uomini non cominciarono ad attuare forme di produzione alimentare con le prime fasi dell'agricoltura' (Leakey e Lewin, *Le origini dell'uomo*, Milano, 1993). E' utile ricordarlo nel momento in cui circolano incredibili teorie che attribuiscono a *Homo sapiens sapiens*, trasformato in un micidiale Rambo il genocidio dell'intera specie di Neanderthal preesistente".

Purtroppo all'evidenza della scarsità di violenze e guerre nella preistoria umana sottolineata da alcuni archeologi si oppone, secondo altri archeologi, l'evidenza di bellicosità endemiche tra gruppi umani contrapposti. Chi ha ragione? Contano di più gli scavi o l'immaginazione interpretativa degli studiosi, la quale è a sua volta guidata da una determinata e preesistente concezione della natura umana?

L'idea che l'uomo (*homo sapiens*) nasca con l'uccisione del proprio simile o del proprio rivale si presta a fare da supporto mitico da un lato alla legittimazione della necessità della violenza legale dello stato hobbesiano, dall'altro alla legittimazione della violenza degli stati o dei gruppi più forti sui più deboli. Viceversa un paleolitico pacifico ci riporta alla originaria bontà naturale, a Jean Jacques Rousseau, e evidentemente può fare da puntello mitico a un pensiero pacifista o, più sottilmente, anti-imperialista.

Per quanto anch'io pensi che il secondo modello sia migliore del primo, rimane il fatto che la povertà delle informazioni archeologiche richiede di essere completato da un intervento dell'immaginazione, che costruisce un racconto a partire dalle scarse evidenze a disposizione. Le due teorie contrapposte hanno poi inevitabilmente dovuto cercare conferme, ed ecco che prima i popoli cacciatori viventi nel nostro secolo sono stati trasformati in fossili del Paleolitico miracolosamente sopravvissuti fino a noi, poi le loro inclinazioni, più o meno pacifiste o più o meno bellicose - il fatto è che non c'è un comportamento costante nemmeno tra i nostri "primitivi" - sono state proiettate indietro alle Origini. Dietro la ricostruzione delle origini si cela implicita la ricerca della più autentica quindi ineludibile Natura Umana. Ecco allora che alla fine del nostro secolo XX il dibattito dedicato all'*homo oeconomicus* verte intorno a un quesito: il tipo di egoismo creativo che spiega la nascita del mercato è oppure no una caratteristica insita nella natura umana? E' evidente che l'interpretazione dei dati da parte degli scienziati sarà influenzata e orientata anche dal modello di società che essi (o i principali sponsor del centro di ricerca di turno) di volta in volta preferiscono.

Ancor più che alle Origini si dovrebbero rivolgere allora maggiori attenzioni alle Origini della scienze delle Origini. Un primo passo in questa direzioni ha dato dei risultati notevoli. Misia Landau ha analizzato le opere dei primi studiosi che hanno formulato teorie sull'evoluzione della specie umana (Darwin, Keith, Elliot-Smith, Wood-Jones, Osborn, Gregory) e ha scoperto che le loro ipotesi sono anche racconti perfettamente compatibili con la Morfologia della fiaba di Propp. L'eroe (l'Umanità) affronta cambiamenti (la discesa dagli alberi, alterazioni climatiche) che lo obbligano ad affrontare nuove avventure, supera vittoriosamente prove (la conquista della posizione eretta), riceve doni che lo trasformano (utensili, intelligenza, senso morale) da donatori o forze superiori (la legge della selezione naturale), deve fronteggiare crisi e forze distruttive esterne ed interne (nemici di altre specie animali, aspetti negativi della civiltà, come le armi) e infine conquista l'agognato premio (la signoria sul mondo e sugli altri animali).

Ogni favola ha la sua morale: quella dell'evoluzione, a maggior ragione nella sua versione divulgativa, ci dice che alla fine vince il migliore. Il darwinismo si è rivelato un buon mito delle origini innanzitutto per la sua consonanza con il pensiero che già si avviava a divenire dominante, quello di una naturale libera concorrenza e competizione nella politica e nei commerci su scala mondiale dove il successo arride di volta in volta a coloro le cui scelte meglio si adattano ai contesti di riferimento (che poi oggi per trovare un vero Libero Mercato sopravvissuto all'ascesa degli Oligopoli sia necessario cercare nei mercatini spontanei del cosiddetto Terzo Mondo, questo è un altro discorso). E' chiaro che l'adattamento a un contesto umano di idee provenienti dalle scienze biologiche ha comportato l'occultamento di ciò che in Darwin era riconducibile alla casualità ed ha enfatizzato delle componenti volontaristiche inevitabilmente assenti nelle discussioni relative al mondo animale e vegetale. Nondimeno le analogie tra la darwiniana selezione naturale e le teorie del *laissez-faire* economicodi Adam Smith sono tanto evidenti da spingere i più recenti biografi di Darwin ad ipotizzare un'influenza diretta dei testi di Smith su *L'origine delle specie*.

Siamo sempre in quello stesso secolo XIX che ha riscoperto i propri antenati disegnandoli con le fattezze degli Indoeuropei espansionisti, conquistatori e vincenti. Un'ipotetica continuazione del mio studio si potrebbe intitolare Smith, Darwin e gli Indoeuropei. L'immagine degli Indoeuropei formatasi nel secolo scorso oggi continua indirettamente a ispirare (segno che si tratta di un mito efficace) non solo i sostenitori più o meno confessi della preminenza della civiltà occidentale, ma anche coloro che all'idea si oppongono e ai quali pure fa comodo un punto di riferimento, anche se in negativo, per risparmiarsi la fatica di confrontarsi con la complessità delle situazioni culturali ed evitare di praticare su di sé la difficile arte della demistificazione.

12. Spero che nessuno si sia arrabbiato, ma se ciò si fosse verificato e se qualcuno si fosse già convinto che io non sono che un pivellino che invade un territorio che non gli compete con intenti dispettosi, si sappia che sono d'accordo. Non prendetevela troppo. Come ho già detto, le cose importanti nella vita sono altre.

(Anche se un poco di consapevolezza in più non fa mai male).

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Sulla storia sperimentale:

- D.MILO/A.BOUREAU, *Alter Histoire. Essais d'histoire expérimentale*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

Sui tre racconti romano, islandese e pasquense:

- TITO LIVIO, *Historiae*, I, 11.

- SNORRI STURLUSON, *Edda di Snorri*, a cura di G.CHIESA ISNARDI, Milano, Rusconi, 1975.

- *Ynglingasaga*, in *Storie e leggende del Nord*, a cura di G.CHIESA ISNARDI, Milano, Rusconi, 1977.

- *Volöspa*, in *Edda. Carmi norreni*, a cura di C.A.Mastrelli, Firenze, Sansoni, 1982.

- U.DRONKE, *The war of the Aesir and the Vanir in Voluspa*, in *Idee, Gestalt, Geschichte. Festschrift Klaus von See*, ed.G.W.WEBER, Odense, Odense University Press, 1988, pp.223-238 (Ora anche in U.DRONKE, *Myth and fiction in early norse lands*, Variorum, Aldershot, 1996).

- B.SERGENT, *L'or et la mauvaise femme*, L'Homme, 113, 1990, pp.13-42.

- A.METRAUX, *L'Ile de Paques*, Paris, Gallimard, 1966.

- G.LIGABUE e G.OREFICE (a cura di), *Rapa Nui*, Venezia, Erizzo, 1994.

- G.SALVIONI, *L'isola di Pasqua*, Milano, Xenia, 1997.

Sull'opera di Dumézil, i suoi e gli altrui Indoeuropei:

- G.DUMEZIL, *L'ideologia tripartita degli Indoeuropei*, Rimini, Il Cerchio, 1988.

- ID., *Gli Dei dei Germani*, Milano, Adelphi, 1974.

- ID., *La religione romana arcaica*, Milano, Rizzoli, 1977.

- ID., *Gli Dei sovrani degli Indoeuropei*, Torino, Einaudi, 1986.

- ID., *Discours de réception à l'Académie Française et réponse de M.Claude Lévi-Strauss*, Paris, Gallimard, 1979.

- ID., *Un banchetto di immortalità. Conversazioni con Didier Eribon*, Milano, Guanda, 1992.

- J.GRISWARD, *Archéologie de l'épopée médiévale*, Paris, Payot, 1978.

- A. FASSO', *L'ideologia tripartita*, in *Lo spazio letterario del medioevo, 2. Il Medioevo volgare, Vol.I La produzione del testo*, Tomo I, pp.83-114.

- C.GROTTANELLI, *Ideologie, miti, massacri. Indoeuropei di Georges Dumézil*, Palermo, Sellerio, 1993.

- ID., *Dumézil, the Indo-Europeans and the Third Function*, in *Myth and Method*, ed. L.L.PATTON-W.DONIGER, Charlottesville-London, University Press of Virginia, 1997, pp.128-146.

- B.LINCOLN, *I re, i ribelli e la mano sinistra*, in appendice a GROTTANELLI, *Ideologie, miti, massacri*, cit., pp.175-186.

- A.A.V.V., *Aspetti dell'opera di Georges Dumézil*, Opus, 2, 1983. Contributi di Arnaldo Momigliano, Cristiano Grottanelli, John Scheid, Enrico Campanile, Carmine Ampolo, Riccardo Di Donato (con qualche esempio di lettura di Livio in chiave Livio).

- C.GINZBURG, *Mitologia germanica e nazismo*, in ID., *Miti, emblemi, spie*, Torino, Einaudi, 1986, pp.210-238.

- J.BROUGH, *The tripartite ideology of the Indo-european : an experiment in method*, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 22, 1959, pp.69-85.

- A.ZAMBRINI, *Georges Dumézil. Una polemica*, Rivista di storia della storiografia moderna, XV, 3, 1994, pp.317-389 (con risposta di C.GROTTANELLI, *Il lettore supplente e i trabocchetti della polemica*, pp.391-404).

- M.OLENDER, *Le lingue del paradiso. Ariani e Semiti: una coppia provvidenziale*, Bologna, Il Mulino, 1991.

Sulle corrispondenze tra poemi omerici e mesopotamici:

- W.BURKERT, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia, Marsilio, 1999.

Sulle ipotesi linguistiche alternative a quella indoeuropea:

- G.SEMERANO, *Le origini delle cultura europea*, 4 volumi, Firenze, Olschki, 1984-1994.

Sulle lingue e le migrazioni indoeuropee:

- C.RENFREW, *Archaeology and language: the puzzle of Indo-European origins*, London, Jonathan Cape, 1987.

- M.ALINEI, *Origini delle lingue d'Europa*, 2 volumi, Bologna, Il Mulino, 1996 e 2000.

- F.VILLAR, *Gli Indoeuropei e le origini dell'Europa*, Bologna, Il Mulino, 1997 (ed. or. 1991)

- L.L.CAVALLI-SFORZA, *Geni, popoli e lingue*, Milano, Adelphi, 1996

- L.L.CAVALLI-SFORZA, P.MENOZZI, A.PIAZZA, *Storia e geografia dei geni umani*, Milano, Adelphi, 1997.

- G.BOCCHI-M.CERUTI (a cura di), *Le origini prime dell'Europa*, Milano, Bruno Mondadori, 2001.

Sulla Polinesia:

- M.SAHLINS, *Isole di Storia. Società e mito nei mari del sud*, Torino, Einaudi, 1986.

- ID., *Capitan Cook, per esempio. Le Hawaii, gli antropologi, i "nativi"*, Roma, Donzelli, 1997.

- D.DE COPPET, *Primo baratto, doppia illusione*, in F.REMOTTI (a cura di), *Le antropologie degli altri*, Torino, Scriptorium, 1997, pp.104-113.

Sulle guerre protostoriche:

- L.H.KEELEY, *War before civilization*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

Su scienza, mito e *folk-tale*:

- M.LANDAU, *Narratives of Human Evolution*, New Haven-London, Yale University Press, 1991.